Ks. Tomasz WĘCŁAWSKI

ZAPRAWDĘ, TY JESTEŚ BOGIEM UKRYTYM*

Pojęcie Bożej nie-dostępności jest dopuszczalne i może być zrozumiałe jedynie jako inne imię czy też drugie oblicze pojęcia bezpośredniej bliskości Boga wyprzedzającej nasze pragnienia, nasze pytania i naszą wiedzę o Nim.

„Vere tu es Deus absconditus". Takie właśnie sformułowanie tematu mi zaproponowano. Jednakże kiedy w myśli lub głośno wypowiem te słowa, natychmiast coś we mnie dopowiada: „Deus Israel salvator" (Iz 45, 15). Nie jest to jedynie wyuczony odruch, na przykład skutek znajomości łacińskiej liturgii godzin. Dopiero bowiem z tym dodatkiem o „Bogu Izraela – Zbawcy" słowo o „Bogu ukrytym" jest istotnie pełne. Sądzę, że także dzieje teologicznego i filozoficznego pytania o Boga ukrytego potwierdzają słuszność takiego przekonania. Chciałbym zatem rozważyć tu tak właśnie uzupełnione słowo o Bogu ukrytym.

Rozważanie to będzie się składało z dwu części. W części pierwszej, dość obszernej, przedstawię zwięzły komentarz do wypowiedzi Marcina Lutra nawiązującej do Sokratesa i (idąc za tym tekstem oraz za pewnym jego współczesnym komentatorem) spróbuję pokazać konieczność i kierunek możliwej korekty najczęściej spotykanego rozumienia prawdy o Bogu ukrytym. W części drugiej natomiast w nawiązaniu do słowa o „Bogu Izraela – Zbawcy" zwrócę uwagę na konsekwencje takiej teoretycznej korekty.

„QUAE SUPRA NOS, NIHIL AD NOS"

Zacznijmy zatem od wypowiedzi Lutra, które chciałbym teraz podjąć i skomentować. W jednym z jego najważniejszych pism teologicznych, mianowicie w *De servo arbitrio* (1525 r.), polemicznym wobec opublikowanych wcześniej poglądów Erazma z Rotterdamu (*De libero arbitrio Diatribé sive collatio*, 1524 r.), znajdujemy następujące słowa: „Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. Hic enim vere valet illud: Quae supra nos, nihil ad nos". „Na ile zatem Bóg się ukrywa i nie chce być przez nas

---

* Wykład wygłoszony w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II 19 XI 1996 r.

poznany, niczym [jest] dla nas. Tu bowiem prawdziwie: Co ponad nami, a niczym dla nas"[1].

Pomijam kontekst, bo nie jest on dla naszych celów konieczny. Luter sam zapewne rozumiał tę wypowiedź w duchu powszechnie przyjmowanej teologicznej oczywistości. Oczywisty wydaje się bowiem – przecież nie tylko jemu – zarówno sam fakt ukrycia, tajemnicy i tajemniczości Boga, jak też fakt ludzkiej niezdolności do przeniknięcia tej tajemnicy o własnych siłach. Jednakże w słowie o tym, „co ponad nami, a niczym dla nas" być może wbrew, czy raczej mimo woli autora – dochodzi do głosu także pewna inna możliwość, bynajmniej nie od razu i nie dla wszystkich oczywista. Mam wrażenie, że kiedy już sobie z niej zdamy sprawę, bardzo trudno jest wrócić do poprzedniej akceptacji oczywistej niepoznawalności i ukrycia Boga. Na możliwość tę wskazuje w nawiązaniu do słów Lutra Eberhard Jüngel. Oto charakterystyczny fragment jego wywodu:

„Janowe utożsamienie Logosu z Bogiem samym (J 1, 1) oznacza, że Bóg w Słowie bezwarunkowo ujawnia to, co najbardziej własne i wewnętrzne. Zwraca się On na zewnątrz, nie zatrzymując z siebie samego niczego. Powierza się całkowicie Słowu, które wypowiada. W tym sensie prawdą jest, «że Bóg sam przychodzi w samym tylko Słowie». Jeśli Bóg daje udział w sobie przez swoje Słowo, to owo danie udziału jest zarazem wydarzaniem się Bożego istnienia. Wyraźne rozpoznawanie tego dania udziału, myślenie tego, czym jest wiara, implikuje zatem możliwość pomyślenia Boga, jakim jest On sam w sobie. Należy do prawdziwości wiary [i to, by] pomyśleć Boga w oparciu o jego samoudzielanie się, takim, jakim On jest. Każde ograniczające zastrzeżenie, które można by wobec tego [zadania wiary] zgłosić, popychałoby ją w stronę zabobonu. Hegel utrafił w sedno rzeczy: «Kto powiada, że Bóg jest niepoznawalny, ten powiada, że jest On zazdrosny; [ktoś taki] nie traktuje [zatem] poważnie swojej wiary w Boga, choćby nie wiem ile o Nim mówił». Wprawdzie może istnieć – to zastrzeżenie wydaje się uprawnione – coś takiego jak opus Dei absconditum. Deus absconditus w sensie zasadniczej niepoznawalności Boga nie istnieje, skoro Bóg jest tym, który Przemawia"[2].

Wypowiedź tę warto uzupełnić stawianym przez Jüngela na innym miejscu prowokacyjnym pytaniem: „Czy Feuerbach nie ma racji, kiedy obawia się, że teologom chodzi ostatecznie bardziej o to, co nazywa się potentia Dei absoluta i Deus absconditus, niż o tę prawdę, że Bóg jest miłością?"[3]

Sens obu tych uwag wydaje się sam w sobie zupełnie jasny. Niemniej jednak mam wrażenie, że jest rzeczą potrzebną dodanie do nich nieco bardziej

---

[1] M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 605, 5n.

[2] E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982, s. 238.

[3] Tamże, s. 432.

rozbudowanego komentarza teoretycznego – i to właśnie zamierzam teraz uczynić. Chciałbym, żeby to był zarazem (przynajmniej pośredni) komentarz do kilku słów zapisanych we wprowadzeniu do tego cyklu wykładów i podjęcie zaproszenia inspirującej te słowa myśli Jana Pawła II: „Człowiek poznaje świat, uświadamia sobie w tym kontekście, kim jest on sam, swą niezwykłość – zarazem nie dostrzegając, dzięki komu jest. Nie zna siebie i zna siebie na tyle, by nie umieć nie pytać o siebie. Jest sobie zagadką, tajemnicą. Jak zdjąć zasłonę niewiedzy o sobie opartej na... wiedzy o sobie? [...] Odtąd cała rzeczywistość jest dla niego nieustającym wyzwaniem: aby ją poznać i aby poznać tego, który wciąż pozostaje nieznany, lecz jest".

KOMENTARZ TEORETYCZNY: ŚWIAT CZŁOWIEKA (ŚWIAT-JAKO-MOWA) I POZNANIE BOGA

1. FORMUŁA BEZPOŚREDNIEJ BLISKOŚCI BOGA

Rozpocznijmy nawiązaniem do przekonania pojawiającego się w zupełnie innym kontekście teologicznym i kulturowym: do palamickiej idei rzeczywistej różnicy w samym Bogu między Jego nieosiągalną (dla nas) istotą a Jego bezpośrednim działaniem w ludzkim świecie przez „nie stworzone energie"[4]. Idea ta wydaje się bowiem dokładnym przeciwieństwem tego, co właśnie usłyszeliśmy od Jüngela. Sądzę jednak, że palamicka idea różnicy, nieznacznie zinterpretowana, pomoże nam postawić, nieco inaczej, niż to zazwyczaj czynimy, pytanie o ukrycie i poznawalność Boga.

W punkcie wyjścia stajemy zatem wobec pewnej antynomii. Antynomia ta daje się ująć następująco: Bóg skutecznie działa w świecie; Jego działanie jest dla nas dostępne; w tym sensie Bóg jest obecny w świecie. Jest jednak obecny w swoim działaniu właśnie dlatego, że w swojej istocie jest absolutnie niedostępny[5]. Wszelka dostępność i dostęp zakłada bowiem pewien (choćby zanikający) dystans. Absolutną niedostępność należałoby więc rozumieć albo jako absolutny dystans, albo też jako absolutną bezpośredniość między czło-

---

[4] Powołuję się na tę ideę jako na pewien teoretyczny model myślenia o Bogu, pomijając problem jej dogmatycznego sensu i wartości. Por. w związku z tym: J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus*, Würzburg 1968, passim; B. Schultze, *Grundfragen des theologischen Palamismus*, „Ostkirchliche Studien" 24(1975), s. 105-135.

[5] Sformułowanie to można wprawdzie uznać za wypowiedź paradoksalną bez logicznego sensu, jest ono jednak tylko pozornie paradoksalne. Por. S. Panou, *Apophatische Gotteserkenntnis*, „Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie", 1971, szczególnie ss. 282 i 302; T. Węcławski, *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Losski und Martin Heidegger*, München 1985, s. 161.

wiekiem a Bogiem. Zgoda na przypadek pierwszy oznacza zgodę na bezwzględny brak jakiejkolwiek wspólnej dla Boga i ludzi płaszczyzny poznania i mowy. Taką wspólną płaszczyzną nie mogłaby wtedy być nawet płaszczyzna istnienia, ponieważ wobec „absolutnego dystansu" uznanie istnienia jednej strony, jeśli chcemy być naprawdę konsekwentni, powinno pociągać uznanie nie-istnienia strony drugiej. Co bowiem jest absolutnie odległe od tego, co jest, to samo nie jest[6]. W przypadku drugim mielibyśmy natomiast do czynienia z brakiem jakiegokolwiek dystansu między człowiekiem a Bogiem – ze wszystkimi filozoficznymi i teologicznymi wątpliwościami, które się z tym wiążą. Zarazem jednak właśnie taki przypadek, co jest dla nas bardzo ważne, implikuje koniecznie poznanie realnego dystansu między człowiekiem a jego światem – tylko to może bowiem umożliwić rozpoznanie braku dystansu między człowiekiem a (jego) Bogiem[7]. Rozpoznanie to relatywizuje jednakże „absolutną bezpośredniość", na którą miałaby wskazywać omawiana przez nas paradoksalna alternatywa. Relatywizacja taka musi oznaczać zachwianie wyłączności samej tej alternatywy. Zostałaby wtedy zasugerowana możliwość, że alternatywne traktowanie przez nas określeń „absolutny dystans" i „absolutna bezpośredniość" jest swego rodzaju błędem perspektywy i że oba te określenia równocześnie (chociaż każde inaczej) opisują stosunek człowieka do Boga – że opis taki jest więc znacznie mniej paradoksalny, niż by się mogło wydawać[8].

Zarysowana w ten sposób interpretacja pozwala na zachowanie antynomii, od której wychodzi, nie tylko jako antynomii, a więc jako „czystej niemożliwości niesprzecznej mowy", ale jako źródła pewnej nowej możliwości, pewnej nowej przestrzeni – poza bezpośredniością Boga i człowieka – która może być przestrzenią rzeczywistego poznania Boga. Możliwość ta nie byłaby owocem przezwyciężenia, ale właśnie zachowania antynomicznego charakteru prawdy o relacji między Bogiem a człowiekiem i jego światem[9]. Podkreślmy raz je-

---

[6] Por. w związku z tym inspirowane myśleniem Heideggera prace J.-L. Mariona o „Bogu bez bycia": J.-L. Marion, *Dieu sans l'Etre*, Paris 1982, szczególnie s. 109-148; tenże, *La verité d'etre et le nom de Dieu*, w: *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, red. P. Gisel, Ph. Secretan, Geneve 1982, szczególnie s. 24-26.

[7] Por. występujące u Losskiego pojęcie transcendencji Boga, którą można by nazwać „transcendencją w wewnętrzną bliskość": V. N. Losski, *Théologie dogmatique*, „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale", 1964, s. 88.; Węcławski, *Zwischen Sprache und Schweigen*, s. 56n.

[8] Nie zamierzamy tutaj rozstrzygać, czy i jak taka ewidentnie dialektyczna wizja relacji człowieka do (jego) Boga może w ogóle być wewnętrznie koherentna. Należy jednak zaznaczyć, że musiałaby ona wykluczać możliwość stosowania „zwyczajnie analogicznej" mowy o Bogu i człowieku, jeśli pod wyrażeniem „zwyczajnie analogiczne" rozumielibyśmy coś „zwyczajnie wspólnego" człowiekowi i Bogu.

[9] Możemy się w tym miejscu powołać na następujące słowa V. N. Losskiego: „Każda opozycja antynomiczna dwu prawdziwych twierdzeń daje miejsce pewnemu dogmatowi, to znaczy pew-

szcze, że antynomia zostaje tu zachowana nie sama w sobie i ze względu na siebie samą, ale wyłącznie ze względu na możliwość mówienia o Bożym działaniu i Bożej istocie w tym świecie, to jest ze względu na teo-logię. Konieczność zachowania tej antynomii jest w gruncie rzeczy tą samą koniecznością, która kazała teologii bizantyjskiej wypowiadać wspomniane na początku przekonanie o „rzeczywistej różnicy w Bogu samym" i zarazem bronić go przed zarzutem, że przeczy ono jedności i prostocie bytu Bożego. Jakkolwiek takie ujęcie relacji między Bogiem a człowiekiem (wskutek nieporozumienia, które mamy nadzieję wyjaśnić) może się wydawać paradoksalne, antylogiczne albo nawet antyintelektualne, mamy tu do czynienia naprawdę ze zwartą i konsekwentną nauką o Bogu i człowieku. Żeby tę konsekwencję dostrzec i przedstawić, zamierzamy teraz objaśnić myśl o absolutnej bezpośredniości i absolutnym dystansie między człowiekiem i Bogiem za pomocą krytyki jej kluczowych pojęć, a przede wszystkim pojęcia bezpośredniości. Krytyka tego pojęcia może się dokonywać równolegle na dwu płaszczyznach: jako krytyka ogólna na płaszczyźnie (teo-) gnoseologicznej i jako krytyka szczegółowa na płaszczyźnie teologii historycznej. Rozważymy pokrótce podstawy i konsekwencje jednej i drugiej formy krytyki.

2. POWÓD (TEO-)GNOSEOLOGICZNEJ KRYTYKI POJĘCIA BEZPOŚREDNIEGO DOSTĘPU DO BOGA

Krytyka pojęcia bezpośredniego dostępu do Boga operuje jako zasadniczym argumentem przekonaniem o niemożności wyeliminowania z antynomicznego opisu stosunku między człowiekiem a Bogiem pytania o (choćby negatywne) pośrednictwo. Argument ten można streścić następująco: „W porządku objawienia, bardziej jeszcze niż w zwyczajnym porządku filozoficznym, dostęp do tego, co bezpośrednie (także do bezpośredniości Boga), możliwy jest jedynie drogą opanowania pewnych warunków możliwości i niemożliwości [poznania]; jest to więc droga zapośredniczeń, choćby one były negatywne; tak jest w przypadku problemu bycia, bieżącej czasowości itd."[10] Źródłem trudności, do której nawiązuje ten argument, są jednakże

---

nemu rzeczywistemu, chociaż nie wypowiedzianemu i nie pojętemu rozróżnieniu, którego nie można zbudować na pojęciach ani po prostu wydedukować, ponieważ stanowi ono wyraz rzeczywistości porządku religijnego" (V. N. L o s s k i, *A l'image et a la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, s. 46).

[10] J.-L. Marion w liście do autora z maja 1983 r.: „... en régime de révélation, encore plus qu'en régime philosophique commun, l'accès á l'immédiat (même celui de Dieu) n'est possible que par la conqute de certains conditions de possibilité ou d'impossibilité. Donc par des médiations, fussenteiles négatives...".

dwa - zapewne dość trudne do usunięcia - nieporozumienia. Pierwsze z nich odnajdujemy w samych używanych w tym kontekście wyrażeniach „bezpośredni dostęp do..." lub „dostęp do bezpośredniości". Drugim jest przekonanie o bezwzględnym wykluczaniu się wzajemnym pośrednictwa i bezpośredniości[11].

Wyrażenia, o których mowa w przypadku pierwszym, tak głęboko wrosły w nasz język, że prawie nie dostrzegamy ukrytej w nich pułapki. Tymczasem ani dostęp nie może być bezpośredni, ani bezpośredniość dostępna. To, co jest dane bezpośrednio, jest tym samym nie-dostępne (jest poza koniecznością dostępu), a dostęp koniecznie zakłada pewien szczególny rodzaj pośrednictwa - to, które wiąże się z dystansem. Jeśli więc chodzi o dostęp do Boga, zupełną rację mają ci, którzy mówią o warunkach możliwości i niemożliwości i o nieuniknionym pośrednictwie[12]. Jeśli Bóg jest dostępny, bezpośredniość z Nim nie jest możliwa. Ten rodzaj pośrednictwa rzeczywiście koniecznie wyklucza bezpośredniość[13]. Ale „jeżeli", które się tutaj pojawia, nie jest tylko retoryczne. Bóg może być nie-dostępny - a przy tym w Jego nie-dostępności niekoniecznie musimy widzieć jedynie negatywne zapośredniczenie Jego dostępności. Nie mamy tu bowiem do czynienia ze zwyczajną niedostępnością (a więc z niemożliwością znalezienia dostępu), ale z nie-dostępnością - to jest z ustaniem samej potrzeby szukania dostępu. Pojęcie Bożej nie-dostępności jest dopuszczalne i może być zrozumiałe jedynie jako inne imię czy też drugie oblicze pojęcia bezpośredniej bliskości Boga wyprzedzającej nasze pragnienia, nasze pytania i naszą wiedzę o Nim - to jest nasze świadome lub nieświadome usiłowanie znalezienia dostępu do Boga. Taka bezpośredniość wprawdzie nadal wyklucza pośrednictwo między człowiekiem a Bogiem czegoś trzeciego, co nie byłoby ani ludzkie, ani Boże, ale zarazem w pewnym sensie sama

---

[11] Można i trzeba wprawdzie powiedzieć, że w realnie poznawalnym świecie, jak długo dokonuje się pośredniczenie, bezpośredniość jest wykluczona (jej osiągnięcie może być co najwyżej ostatecznym celem całego procesu). W istocie jednak nie da się tak jednoznacznie oddzielić od siebie obu rzeczywistości - wszelkie poznanie, właśnie dlatego, że jest poznaniem, a więc przezwyciężeniem pewnej różnicy, a nie nieruchomą tożsamością, jest równocześnie pośrednie i bezpośrednie.

[12] Por. np. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977, s. 215n., oraz K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.

[13] Przy założeniu absolutnej bezpośredniości wobec Boga, cokolwiek poza Bogiem dałoby się pomyśleć jedynie jako nicość - nie jest, tylko daje się pomyśleć i pojawia się czysto teocentrycznie. Por. określenie stworzenia jako „czystej nicości" u Mistrza Eckharta („omnia sunt purum nihil", LW 4, 70, 3). Trudność, którą napotykamy w określeniu czegoś (poza Bogiem) jako nicości, da się jednak w tym szczególnym wypadku zrozumieć jako cena, którą trzeba zapłacić za możliwość mówienia o bezpośredniej bliskości Boga. Jest to więc jedynie wyraz koniecznie antynomicznego charakteru naszej mowy o Bogu, a nie rzeczywistości, o której mówimy. Por. *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, red. W. Strolz, Freiburg im Br. 1984, s. 108-111. Chodzi więc jedynie o to, że bezpośrednia bliskość Boga wyklucza samą możliwość zbliżenia się do Niego.

pośredniczy w doświadczeniu samej siebie i w konsekwencji w każdym innym naszym doświadczeniu[14]. „Opanowanie warunków możliwości i niemożliwości" niekoniecznie musi więc być drogą do Boga przez oczyszczenie naszego doświadczenia, naszej wiedzy i naszej mowy (to jest przez wyraźne nazwanie wszystkiego, co nie jest Bogiem). Można – a być może trzeba – rozumieć je także jako drogę od Boga do rozpoznania granic naszego doświadczenia, naszej wiedzy i naszej mowy o nas samych i o naszym świecie[15].

3. ŚWIAT JAKO HORYZONT I JAKO RDZEŃ PYTANIA O BOGA

Stajemy tu wobec głównego problemu wszelkich prób zarysowania teorii poznania Boga w oparciu o pojęcie doświadczenia transcendentalnego: czy świat jako każdorazowo konkretna całość rzeczy i zdarzeń stanowi horyzont, czy też może ośrodek i rdzeń pytania o Boga? Klasyczna teologia transcendentalna skłania się raczej ku tej drugiej odpowiedzi: to Bóg jako transcendentalna tajemnica stanowi horyzont naszej obecności w świecie – świat (jako n a s z świat) jest wtedy samym rdzeniem pytania o Boga[16]. Jest to korekta dokonana na bardziej naiwnym sposobie myślenia, według którego to świat (albo nasze każdorazowe historyczne doświadczenie, które w swojej całości zawsze jest doświadczeniem konkretnego świata) stanowi horyzont pytania o Boga. Korekta taka wydaje się konieczna najpierw ze względu na (tylko) historyczne, a następnie (także) metahistoryczne (metafizyczne albo nawet anty-metafizyczne) poznanie świata-bez-Boga[17]. Jeśli jednak sama ta korekta jest rzeczywiście konieczna, niekoniecznie musi jej towarzyszyć jako jej ideologiczne tło logika przeciwstawienia: mimo że doświadczamy świata-bez-Boga, odnajdujemy Boga (Tajemnicę), skoro stale przekraczamy własne doświadczenie ku umożliwiającemu je i nadającemu mu jego ostateczny sens

---

[14] Tak rozumiana bezpośredniość stanowiłaby zarazem rozstrzygnięcie zasadniczego dla teologii pytania „analogia i/lub dialektyka?" – i to rozstrzygnięcie na rzecz „i". Chodzi więc o analogię zbudowaną na dialektycznym niepodobieństwie tego, co ludzkie, i tego, co Boże. Por. P. G i s e l, *De l'affirmation et de la negation. Perspectives theologiques*, w: tenże, *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Geneve 1982, s. 260 i 275.

[15] Por. C h. A. B e r n a r d, *Théologie affective*, Paris 1984, s. 394n., gdzie pojawia się tego rodzaju próba odwrócenia perspektywy w nawiązaniu do duchowości ignacjańskiej.

[16] Por. D. L a n g e, *Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens*, Tübingen 1984, s. 25-35 i 76nn.; R. S c h a e f f l e r, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg im Br. 1982, s. 121.

[17] Por. G. S a u t e r, *Theologie als Beschreibung des Redens von Gott. Die verfängliche Frage nach dem Gegenstand der Theologie*, w: W. Pannenberg, G. Sauter, S. M. Daecke, H. N. Janowski, *Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs*, Stuttgart 1974, s. 47-53.

horyzontowi. Bóg daje się nam więc sam za pośrednictwem świata, który może lub nawet musi być nazwany bez-bożnym[18]. Logikę takiego przeciwstawienia można bowiem zastąpić inną, opartą na pewnej – tylko pozornie paradoksalnej – konsekwencji: nasze pierwotne doświadczenie jest doświadczeniem świata-bez-Boga (tak, że jesteśmy w stanie stworzyć całkowicie a-metafizyczną i a-teistyczną teorię tego doświadczenia) właśnie dlatego, że Bóg – absolutnie niedostępny w świecie i na sposób świata – pozwala się spotkać i daje się poznać w bezpośredniej i absolutnej bliskości[19]. Świat (zawsze konkretny świat określonego „tu i teraz" i każdorazowo razem z całą jego własną i jemu właściwą historią), będąc miarą Jego nie-dostępności, staje się więc zarazem koniecznym wymiarem doświadczenia Boga, jednakże nie tyle w tym doświadczeniu pośredniczy, ile raczej pojawia się jako świat-(historia)-bez-Boga dopiero i właśnie za pośrednictwem takiego doświadczenia[20]. Świat byłby więc równocześnie rdzeniem i horyzontem pytania o Boga[21]. W terminach wspomnianej wyżej teorii realnej różnicy między (absolutnie nie-dostępną) Bożą istotą a przenikającym i przekształcającym człowieka i jego świat Bożym działaniem należałoby to wyrazić w sposób następujący: w całym świecie nie ma miejsca, na którym można by doświadczyć Boga takim, jakim On w istocie jest; „absolutna nie-dostępność" Boga jest więc w tym właśnie dosłownie uniwersalnym sensie „absolutną niedostępnością". Ale też, skoro szaleństwem byłoby wyciągać stąd wniosek o nie-istnieniu Boga, pozostaje nam przyjąć, że świat taki, jaki jest (bez-Boga), daje się doświadczyć jedynie na tym miejscu, na którym działa Bóg – a dokładniej: tam, gdzie człowiek doświadcza Jego działania jako daru[22]. Czy nie to ma na myśli Jüngel mówiąc o zupełnym powierzeniu się Boga Słowu, które On wypowiada?

---

[18] „Gdyby Bóg nie był Stwórcą, wtedy Jego wola mogłaby się potwierdzać w świecie jedynie przez wydarzenia cudowne, przez wyłączenie wszystkich innych sił działających historycznie. Ale tak Jego wola spełnia się nie kosztem ludzkiej aktywności, ale urzeczywistnia się właśnie w przeżyciach, planach i działaniach ludzi, mimo ich grzesznego zniekształcenia" (W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1971, s. 77.) Por. tenże, *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie*, w: *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*, red. W. Pannenberg, Göttingen 1985, s. 9-24.

[19] Por. Węcławski, *Zwischen Sprache und Schweigen*, s. 162n. i 191n.

[20] Por. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 132-137.

[21] Por. tamże, s. 138-140; D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, s. 60nn.

[22] Por. Węcławski, *Zwischen Sprache und Schweigen*, s. 140, i przytoczone tam argumenty.

4. BÓG I „ŚWIAT-JAKO-MOWA" – ZARYS PERSPEKTYWY

„W blasku przebywa Bóg. W odblasku tego blasku błyszczy, tj. prześwituje Tamto, co nazywamy światem"[23]. Wydaje się, że te słowa Heideggera mówią o konstelacji bezpośredniości i pośrednictwa istotnie podobnej do tej, na którą staraliśmy się dotąd zwrócić uwagę. Tym (bliskim i nie-dostępnym), co się wydarza i daje, jest blask, w którym przebywa Bóg. Tamtym (dostępnym jedynie dzięki dystansowi) jest „odblask tego blasku" – świat[24]. Dialektyka bliskiego i dalekiego, jawności i ukrycia, objawienia i (świętej) tajemnicy, na którą w nawiązaniu do greckiego doświadczenia świątyni wskazuje Heidegger, przypomina mimo wszystkich różnic – rysy dialektyki misterium Boga i człowieka, którą spotykamy we wczesnej teologii chrześcijańskiej, a następnie w ukształtowanej przez nią na nowo greckiej tradycji teologii apofatycznej. Podobieństwo to i ewentualne związane z nim sugestie nie są czymś przypadkowym. Myślenie Heideggera, a w szczególności cytowane tu rozważanie *O źródle dzieła sztuki*, dostatecznie wyraźnie nawiązuje do tej właśnie tradycji, byśmy mogli twierdzić, że porusza się ono – według swojego własnego zamiaru i w swoim własnym czasie – w tej samej fundamentalnej perspektywie, w której porusza się klasyczna teologia apofatyczna[25]. Zarys wczesnochrześcijańskiego ujęcia tej perspektywy odnajdujemy w szczególnie bliskim przytoczonym tu słowom Heideggera nowotestamentowym utożsamieniu „Tego, który mieszka w niedostępnej światłości i nikt z ludzi Go nie widział ani nie może zobaczyć" – z Jezusem Chrystusem, „który złożył świadectwo pod Poncjuszem Piłatem" i który we właściwym czasie daje nam oglądać swoje objawienie (por. 2 Tm 6, 25-26). Zestawienie niedostępności i objawienia jest tu tym bardziej niepokojące, że dokonuje się w jednorazowej historii i w niewątpliwie jednorazowej historycznej postaci. Wydaje się jednak, że próby objaśnienia takiego zestawienia w kategoriach celowego paradoksu, który właśnie jako paradoks miałby ujawniać wewnętrzny dynamizm związanej z postacią i historią Jezusa Chrystusa relacji między Bogiem a człowiekiem

---

[23] M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, w: tenże, *Holzwege*, Frankfurt am M. 1977, s. 33.

[24] R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, s. 142nn.

[25] Por. Y. De Andia, *Presence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 1975, passim; P. Henrici, *Philosophieren aus dem Glauben*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 101(1979), s. 361-373; O. Laffoucriére, *Le destin de la pensée et la „Mort de Dieu" selon Heidegger*, Den Haag 1968, passim; J. S. O'Leary, *Topologie de l'etre et topographie de la relation*, w: *Heidegger et la question de Dieu*, red. R. Kearney, J. S. O'Leary, Paris 1980, s. 194-237; J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, „Znak" 6(1973), s. 688-706; Ch. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris 1971, passim; Węcławski, *Zwischen Sprache und Schweigen*, passim.

i jego światem, muszą rozminąć się z istotą rzeczy[26]. Paradoks ten pojawia się tu bowiem jako paradoks już przezwyciężony (w Jezusie Chrystusie), a równocześnie jako wyraz wciąż jeszcze otwartej antynomii. Relacja między Bogiem a ludzkim światem pozostaje relacją w istocie antynomiczną, ale właściwy czas – to jest także konkretny świat „illius temporis" – może być miejscem objawienia, czyli rozpoznania działania nie-dostępnego Boga. „Pomyśleć Bożą istotę to znaczy: pomyśleć ją jako istotę, która się objawiła i dla której stąd właśnie istotne jest współistnienie obecności i nieobecności"[27]. Bóg, którego nikt nie może zobaczyć, Bóg w niedostępnym blasku, daje się w „owym czasie" oczekiwać i rozpoznać – przemawia! – dzięki odblaskowi tego blasku, dzięki nowemu światu ujawnionemu w tym właśnie czasie[28]. W naszym konkretnym wypadku ta ujawniająca Boże działanie nowość świata wiąże się oczywiście z obecnością i dziełem Jezusa Chrystusa i z otwartym dla nas w Nim właśnie odkryciem „Boga Izraela – Zbawcy"[29].

Moglibyśmy zatem zaryzykować twierdzenie, że to właśnie „nowość świata" sprawia, że we właściwym czasie staje się on mową Boga. Jak każda mowa, tak i ta rodzi się z pewnej różnicy. Jeśli jednak mowa w potocznym sensie tego słowa rodzi się z różnicy między „słownymi wymiarami rzeczy i zdarzeń", to mowa w tym fundamentalnym sensie, o który teraz pytamy, to jest jako wymowa świata w jego relacji do Boga, rodzi się z tej fundamentalnej różnicy wewnątrz samego wydarzenia-objawienia, którą odczytujemy jako różnicę między blaskiem-ukryciem Bożej istoty a odblaskiem – możliwością odkrycia Boga działającego. Mowa ta jest więc rzeczywista według miary rzeczywistości tej różnicy. Rzeczywistość tej różnicy nie jest jednak rzeczywistością oddzielenia, ale pewnej szczególnej „pośredniej bezpośredniości" – albo lepiej: zażyłości między światem-jako-mową a człowiekiem, który tę mowę jako mowę odkrywa, który jej słucha i jest w stanie jej odpowiadać[30].

Musimy raz jeszcze podkreślić, że kiedy mówimy w ten sposób o świecie-jako-mowie, nie mamy na myśli „wyrażalności niewyrażalnego" przez wyrazy

---

[26] Jak to się dzieje m. in. w chrystologiach nawiązujących do Kierkegaarda. Por. H. Fischer, *Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards*, Göttingen 1970, passim; H. Stephan, M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin 1973, s. 184nn.

[27] Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 137.

[28] Por. G. Bof, A. Stas, *La teologia come scienza della fede*, Bologna 1982, s. 363n.; Gisel, *De l'affirmation*, s. 262.

[29] Tamże, s. 264nn.

[30] M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, s. 30-33. W związku z teologicznym sensem tego twierdzenia por. Marion, *L'idole...*, s. 215n. oraz 223. „Zażyłość" należy tu rozumieć jako pierwszeństwo bezpośredniego wewnętrznego porozumienia przed świadomie budowaną analogią.

(rzeczy i zdarzenia) określonego świata ani w tym sensie, jakoby świat był zasłoną, za którą kryje się Bóg jako ostateczna tajemnica, ani tym bardziej tak, jakby świat był „widzialną częścią Boga"[31]. Jeśli wolno się tu posłużyć formułą nieco przewrotną, moglibyśmy powiedzieć, że w ogóle nie ma żadnej zasłony i żadnej tajemnicy – albo raczej, że to, co każdorazowo jest (świat), nie jest zasłoną okrywającą, ale – właśnie dlatego, że samo nie jest Bogiem odkryciem przestrzeni Bożego działania. Świat jest tu więc rzeczywistą otwartością tajemnicy, która sama dopełnia się w tym, co nazwaliśmy „bezpośrednią bliskością" i „zażyłością". Powtórzmy za Jünglem: „Należy do prawdziwości wiary [i to, by] pomyśleć Boga w oparciu o Jego samoudzielanie się takim, jakim On jest"[32]. Wtedy też każdorazowe nasze doświadczenie świata-jako-(postaci)-mowy nie jest jedynie doświadczeniem „lśniącego (transcendentalnego) horyzontu", który pozwala nam umieszczać, oglądać i nazywać rzeczy i zdarzenia, ale także uchwytnym dla nas wyrazem tej wewnętrznej i – przynajmniej pierwotnie – milczącej zażyłości ze wszystkim, co jest. Jeśli zaś nasze własne doświadczenie świata jest pierwotnie doświadczeniem pewnego koniecznego dystansu, źródłem tej zażyłości może być tylko bezpośrednia i czynna bliskość Boga, która pozwala nam każdorazowo ten dystans przezwyciężać, tak że świat staje się naszym światem. Dopiero dzięki niej świat może się pojawić w naszym doświadczeniu jako otoczenie Boga, który nas oczekuje, a nie jako odblask tego, którego oczekujemy my.

5. BÓG I „ŚWIAT-JAKO-MOWA" – PROWIZORYCZNE PODSUMOWANIE

Na pytanie o rolę świata w naszym pytaniu o Boga moglibyśmy w świetle powyższego odpowiedzieć, że:

1. Świat pojawia się na tym miejscu, na którym my oczekujemy Boga, i w tym sensie w Jego otoczeniu, ale
2. takie pojawienie się świata ani samo w sobie, ani tym bardziej samo z siebie nie może być „przedstawieniem" Boga, jakim On w istocie jest – jest ono objawieniem tylko według miary „właściwości" czasu, w którym się dokonuje; przy czym
3. „czasem właściwym" może być tylko ten, który wybiera, w którym działa i który swoim działaniem formuje sam Bóg.
4. Tak więc nie-dostępność Boga, wyrażona w kategoriach „niedostępnej światłości" i „blasku", stanowi powód, dla którego nie każdy czas (i nie każdy świat) jest właściwy; ale też

---

[31] Por. R i t s c h l, *Zur Logik der Theologie*, s. 62nn.

[32] J ü n g e l, *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 20n.

5. ta sama nie-dostępność jest powodem, dla którego czas właściwy może być rzeczywiście czasem objawienia Boga samego działającego w świecie i wszystkiego, czym On sam jest, a nie tylko owoców Jego działania – to jest ostatecznie Boga, a nie „czegoś zamiast Boga"[33].
6. Nasze uczestnictwo w tym objawieniu należy w takim razie rozumieć jako uczestnictwo w wydarzeniu, które jest najpierw działaniem Boga – i w tym sensie Jego bezpośrednim spotkaniem z człowiekiem;
7. takie spotkanie, i taka bezpośredniość między Bogiem i człowiekiem (istotna jest także kolejność tych wyrażeń: tym razem nie chodzi o bezpośredniość między człowiekiem a jego Bogiem!), samo w sobie absolutnie nie daje się wyrazić, ponieważ Bóg pozostaje w nim niedostępny;
8. staje się ono jednakże objawieniem, ponieważ dzięki niemu nasz własny świat przemawia do nas inaczej niż tylko odpowiadając na nasze pytania – stawia nas wobec własnej nowości: wobec pytań i wymagań, których nie oczekujemy i które tylko z najwyższym trudem jesteśmy w stanie przyjąć. Właśnie w tym sensie
9. świat (który przecież nigdy nie jest światem w ogóle, światem jako takim, a zawsze tym właśnie, naszym światem) można rozumieć jako mowę, przez którą objawia się Bóg[34].

6. IN ILLO TEMPORE – DEUS ISRAEL SALVATOR

Musimy tu raz jeszcze podkreślić, że kiedy mówimy o pojawianiu się świata tam, gdzie my oczekujemy Boga, chodzi najpierw o nasze (to jest w zasadzie subiektywne) każdorazowe oczekiwanie Boga; nie znaczy to jednak wcale, że świat, który się w taki sposób pojawia, może być jedynie odpowiedzią na nasze oczekiwania. Podkreślenie to powinno nam pomóc dostrzec istotę nieporozumienia, które stanowi jak się zdaje główny powód krytyki pojęcia bezpośred-

[33] Marion, *La verité d'etre*, s. 20n.

[34] „The mystery of God is not simply the problem of transcendence, nor is it even simply the mystery of immanence – the mystery of intimations of the beyond the here and now; rather the mystery of God is disclosed in a human life that was lived in history – Jesus of Nazareth – [...] mystery not just as the focus of our questioning and investigating, but mystery that which questions us, which calls us to account" (A. Louth, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983, s. 144n.) „So ist der biblische Gott in der Tat im Sinne der zunächst paradox klingenden Formel Karl Barths die Antwort auf die Existenzfrage des Menschen, die als Antwort das Fragen nicht beendet, sondern die Offenheit des menschlichen Fragens erst freigesetzt hat. Das christliche Reden von Gott bewährt sich so an der grenzüberschreitenden Offenheit des menschlichen Daseins, die von ihm her in die Tiefe entdeckt worden ist und dann auch auf den Gott der Bibel als auf ihre letzte unüberholbare Erfüllung zurückweist". Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, s. 386.

niej bliskości Boga podejmowanej nie tyle z pozycji określonej teorii poznania, ile ze względu na znane negatywne historyczne doświadczenia z teologiami (albo raczej z teologami) powołującymi się mniej lub bardziej otwarcie na to pojęcie. Krytyczny punkt tego nieporozumienia stanowi przekonanie, że odwołanie się do doświadczenia bezpośredniego jako „początku teologii" koniecznie prowadzi do osłabienia niezbędnej kontroli, roli zewnętrznego autorytetu pośredniczącego – w granicach jego własnych uprawnień i możliwości – między nami a Źródłem i Celem naszego poznania, a także do rezygnacji z dokonywania samodzielnych rozumnych rozstrzygnięć w stawianych przez taką teologię kwestiach[35].

Zasadniczy schemat myślowy takiej krytyki przedstawia się następująco: kto twierdzi, że jego poznanie Boga jest bezpośrednie, w skrajnym przypadku wyklucza całą hierarchię analogii, w których nasze doświadczenie teologiczne się wyraża, albo w najlepszym razie posługuje się nią w sposób dowolny i niekontrolowany sankcjonując ten sposób postępowania autorytetem samego Boga, wobec którego sam uważa się za całkowicie oddane narzędzie – łatwo ulegając przy tym złudzeniom. Spróbujmy więc rozwinąć nieco zgłoszone na początku zastrzeżenie, by w ten sposób pokazać, że przedstawioną tu fundamentalną konstelację teologiczną można interpretować tak, by wykluczyć tego rodzaju nieporozumienie. Zauważmy, że w przytoczonym na początku tej części naszego rozważania słowie o Bogu i świecie Heidegger nie mówi właściwie o „Bogu", ale raczej „o tym właśnie Bogu" („im Glanz west d e r Gott an" – podkr. T. W.) – dając w ten sposób do zrozumienia, że chodzi mu o określonego Boga – tego, którego oczekują i rozumieją ludzie określonego miejsca i czasu – a nie o Tego, o którym wystarczy powiedzieć po prostu: Bóg. W zastosowaniu do naszego fundamentalnego pytania o Boga oznaczałoby to, że świat pojawia się każdorazowo w otoczeniu tego Boga, którego my każdorazowo oczekujemy. Gdybyśmy więc twierdzili, że tak właśnie pojawiający się świat nie ma do spełnienia żadnej istotnie innej roli, jak tylko pozwolić nam poznać naszą bezpośredniość z Bogiem, otwarlibyśmy drzwi czysto subiektywnej „teologii według miary naszych oczekiwań". Nie jest tak jednakże dlatego, że świat, który w „owym czasie" jest miejscem objawienia się nie-dostępnego Boga, przemawia do nas także inaczej, niż tylko odpowiadając na nasze pytania, że stawia nas wobec własnej nowości i wobec pytań i wymagań, których nie oczekujemy i które tylko z najwyższym trudem jesteśmy w stanie przyjąć – i w ten sposób stawia pod znakiem zapytania wszelką „teologię na miarę oczekiwań"[36]. Związana z tym znakiem zapytania wątpliwość jest tym więk-

[35] Por. w związku z tym np. M. P a g a n o, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973, s. 89.

[36] Por. B. W e l t e, *Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den Tod*, Freiburg im Br., ss. 21 i 58.

sza, im bardziej pewni jesteśmy, że „świat-jako-(nie-oczekiwana przez nas)-mowa" stanął i nadal staje przed naszymi oczyma. Mamy tu więc do czynienia z jednej strony z pewną otwartą możliwością, w której uczestniczy każdorazowo pojawiający się świat, dzięki czemu jego wymowa jest zawsze także mową o Bogu; ale z drugiej strony w ramach tej samej każdorazowo otwartej przez nasze oczekiwanie Boga możliwości i – podkreślmy to raz jeszcze – tylko w takich ramach pojawia się pewna mowa, dla której w przedstawionej tu ogólnej konstelacji: „oczekiwania – świat – mowa" nie ma wytłumaczenia. Taka niewytłumaczalna mowa nie pojawia się jednak każdorazowo, tylko „in illo tempore" – we własnym i właściwym czasie, albo raczej „cum illo tempore" – z własnym czasem. W ten sposób zostajemy wyprowadzeni poza zamknięty krąg naszych oczekiwań, pytań i odpowiedzi według miary pytań i oczekiwań. „Ów czas" jest bowiem z samej zasady poza naszą dyspozycją: właśnie dlatego nazywa się owym czasem – to jest, nie tym, który jest nam zwyczajnie dostępny[37]. W oczywistej dla nas perspektywie czasu upływającego „ów czas" występuje w zasadzie zawsze jako czas miniony, lub raczej dokonany, a w każdym razie jako czas zwyczajnie nie-dostępny, jakkolwiek nam znany. Czas ten jest więc jedynie w pamięci (przy czym słowo to znaczy oczywiście więcej niż tylko „możliwość przywoływania rzeczy minionych"). Jak już staraliśmy się pokazać w rozdziale poprzednim, ta oczywista perspektywa nie jest perspektywą jedyną, albo raczej nie objaśnia jednoznacznie i zupełnie naszych doświadczeń z czasem i światem. Żaden czas i żaden związany z nim konkretny świat nie jest czasem i światem jednorazowym w ścisłym sensie tego słowa – każdy na swój sposób wchodzi w to otwarte pole napięć, którego bieguny stanowią oczekiwanie i pamięć. Tak więc w każdym możliwym świecie i czasie mamy do czynienia z jednej strony z tym wszystkim, co pojawia się (tylko) według miary naszych oczekiwań, a z drugiej strony z tym wszystkim, co pojawia się wbrew naszym oczekiwaniom – i co nie daje się z naszego świata usunąć i zapomnieć.

Na takim tle możemy przedstawić zarys odpowiedzi na wspomnianą na początku historyczno-teologiczną trudność z pojęciem bezpośredniej bliskości Boga jako fundamentalnym pojęciem teologii. Pojęcie to pojawia się tu mianowicie nie jako gwarancja tak czy inaczej rozumianej nieomylności subiektywnego poznania Boga i rodzącej się stąd ludzkiej mowy o Bogu, ale jako usprawiedliwienie istnienia naszej nie-oczekiwanej pamięci pamięci nie tyle i nie tylko funkcjonalnej (zapamiętywania), ale także pamięci niezależnej od każdorazowych indywidualnych czy wspólnych oczekiwań i potrzeb. Moglibyśmy zaryzykować twierdzenie, że jest to pamięć dziejowa, ontologicznie niezależna od tego, co każdorazowe. W centrum tej pamięci stoi śmierć i wokół

[37] Por. J ü n g e l, *La signification de l'analogie*, s. 257.

niej zbiera się wszystko, co w naszej indywidualnej i wspólnej pamięci nie daje się zapomnieć. Bezpośrednia bliskość Boga usprawiedliwia taką pamięć i jej poszczególne historyczne wcielenia (w postaci znaków, tekstów i struktur) właśnie dlatego, że gwarantuje ich zasadniczą niezależność od każdorazowości i jednorazowości oczekiwanego przez nas świata – a więc dlatego, że oznacza – w sensie prawie dosłownym – ich własny czas. W taki sposób „oznaczać czas", tak dysponować czasem może tylko Bóg. Człowiek, jego czas i jego czasowa pamięć, należy do tak właśnie oznaczonego czasu – żyje w tym czasie. Nie wyklucza to możliwości jego uczestnictwa w Bożej dyspozycji czasu, ale uczestnictwo to może polegać jedynie (i aż) na kolejnych próbach odkrycia, zrozumienia i wyrażenia tej niezależnej dyspozycji w każdorazowym ludzkim świecie. Dopiero wtedy możemy mówić o czasie i świecie w naszej dyspozycji, to jest także o zasadach określających każdorazowo nasz stosunek do wchodzących tu w grę wielkości.

Wracam do punktu wyjścia: „Quae supra nos, nihil ad nos". Rozmyślanie, które tu przeprowadziliśmy, stanowi, jak mi się zdaje, choćby w bardzo skromnym zakresie spłatę pewnego dawno zaległego długu systematycznej teologii wobec jej początków i zarazem próbę pokazania, jak w czasie niesprzyjającym klasycznej tradycji metafizycznej i związanej z nią teologii można stawiać pytania, bez których nie sposób wiedzieć, co mówimy, kiedy za naszymi poprzednikami w wierze i myśleniu powtarzamy: „Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator".